In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Tantrikābhidhānakosa, I. ed. H. Brunner, et. al.
Wien, 2000.

10

(61)

INTRODUCTION

Les collaborateurs de cet ouvrage se sont donné pour but de rassembler des termes propres au domaine tantrique hindou, qu'il s'agisse de mots que l'on ne rencontre que dans des textes tantriques, ou de termes d'usage plus général, mais qui ont dans ces textes un sens ou un usage particuliers. En effet, la plupart de ces termes, ou surtout de ces sens techniques, ne se trouvent pas dans les dictionnaires, ni même dans les encyclopédies sanskrites indiennes. Il paraissait donc utile d'en faire un inventaire afin d'aider dans leurs travaux aussi bien les chercheurs dans le domaine tantrique que les indianistes en général. Ce dictionnaire se veut, à cet égard, un instrument de travail, pratique, accessible même aux débutants. Il n'entend pas être une encyclopédie tantrique, que l'on ne saurait d'ailleurs prétendre rédiger valablement dans l'état actuel des connaissances.

L'origine de notre entreprise remonte à un fichier de la terminologie tantrique dont on avait commencé de rassembler les éléments dans les années 80, dans le cadre de l'Équipe de Recherche 249 (« L'hindouisme : textes, doctrines, pratiques ») du CNRS. Il s'agissait d'abord de mettre en commun la documentation qu'avaient réunie, chacun pour son compte, les membres de cette équipe, afin de constituer un fichier général qui serait mis à la disposition de tous ceux que l'univers tantrique hindou intéresse. Délaissé un moment, ce projet fut repris dans le cadre de l'Unité de Recherche Associée 1424 (« Langue, culture et société dans le sous-continent indien »), du Collège de France/CNRS. Un accord intervint en 1993 entre cette Unité et l'Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens de l'Académie des Sciences d'Autriche, qui décida de la rédaction de ce dictionnaire et en fixa les grandes lignes. Lors de réunions annuelles de travail, à Vienne (et de quelques entretiens à Paris), de 1994 à 1998, on a examiné et tenté de résoudre les problèmes apparus au fur et à mesure que progressait l'entreprise. Autrichienne et française seulement au départ, l'équipe de rédaction est ensuite devenue plus

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

internationale en incluant des spécialistes des Pays-Bas, de Grande-Bretagne, d'Italie et de Pologne.

Il a été convenu dès le départ que ce projet ne concernerait que le domaine tantrique (de langue sanskrite) hindou. Aucun texte bouddhique ne figure donc dans la liste donnée ci-dessous, pp. 44-65, des œuvres retenues pour l'élaboration de ce travail. Cette liste comprend des textes viṣṇuites aussi bien que śivaïtes. On remarquera peut-être qu'aucun ouvrage ne figure sous une rubrique « *śākta* ». C'est que les textes où domine une forme féminine de la divinité et que pour cela on nomme parfois *śākta* relèvent en fait de l'univers śivaïte. Des déesses ont une place dominante dans divers systèmes clairement śivaïtes : dans le Mata ou le Trika, par exemple. Certes, la distinction *śaiva*/*śākta* est traditionnelle. Mais, outre qu'elle est discutable, il nous est apparu qu'il était impossible de l'appliquer rigoureusement. Nous avons donc pensé, après en avoir discuté, qu'il valait mieux ne pas l'utiliser. On remarquera peut-être aussi que si l'adjectif « tantrique » intervient souvent dans ce travail, le substantif « tantrisme » en est assez généralement absent. En effet, le terme *tāntrika* – c'est-à-dire tantrique, mais pas dans le sens moderne du mot – est d'un usage ancien en Inde ; mais le terme tantrisme, lui, est une création occidentale relativement récente[1]. Il est préférable de ne pas employer un terme qui laisse supposer qu'il existerait dans le vaste ensemble socio-religieux hindou un courant, une secte ou entité distincte nommée tantrisme, ce qui (comme nous allons le dire) n'est pas le cas.

On remarquera enfin que les textes formant notre *corpus* – les œuvres que les collaborateurs du Tāntrikābhidhānakośa (TAK) ont étudiées ou auxquelles ils ont eu l'occasion de se référer – sont essentiellement śivaïtes : c'est que le domaine tantrique hindou est surtout śaiva. Mais il est aussi vaiṣṇava : les classifications indiennes des traditions tantriques incluent toujours celles qui sont

[1] A. AVALON notait déjà en 1922 que « the adjective Tantric is largely a Western term ». En fait, l'adjectif est indien. C'est l'usage qui en est fait qui est largement occidental. Le terme tantrisme, écrivait H.V. GUENTHER – à propos il est vrai du bouddhisme où cela est particulièrement évident – est « probably one of the haziest notions and misconceptions the Western mind has evolved » (GUENTHER 1995, p. 112).

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

viṣṇuites, c'est-à-dire, pour l'essentiel, le Pāñcarātra[2]. Et il est de fait que les textes du Pāñcarātra sont tantriques par certains aspects de leur doctrine et plus encore par leurs pratiques et spéculations rituelles. Mais à quoi reconnaît-on qu'une œuvre, une pratique, une notion est tantrique ? Quels sont les critères de la « tantricité » ? C'est là une question préliminaire qui confronte toute personne abordant le domaine dit tantrique et que les rédacteurs du TAK ne pouvaient pas ne pas se poser pour déterminer les limites de leur enquête.

Répondre adéquatement à cette interrogation exigerait plus de développements que ne le permet cette introduction. Nous ne pouvons qu'évoquer la nature du problème, envisager brièvement les façons dont il se présente en Inde ou dont on a essayé en Occident de le résoudre et dire enfin comment nous avons établi, en fonction des besoins comme des possibilités, la liste – d'ailleurs nullement définitive – des textes « tantriques » auxquels nous nous référons pour ce travail.

L'Inde elle-même ne nous est pas d'un grand secours. Sans doute a-t-elle parfois distingué entre ce qui serait tantrique et ce qui ne le serait pas, mais ses critères nous paraissent flous, variables, parfois contradictoires.

Il n'est sans doute pas nécessaire de rappeler ici que nombre d'ouvrages tantriques ne se nomment pas Tantra. Quant à ce terme lui-même, qui est d'un usage ancien, il ne désigne pas spécialement un ouvrage tantrique, mais simplement un enseignement, une doctrine particulière, ou un ouvrage technique, quelle qu'en soit la nature ou l'orientation idéologique. Même dans des œuvres tantriques – et plus nettement ailleurs[3] – l'expression *asmin tantre* peut signifier « dans cette doctrine », « dans ce système », plutôt que « dans ce tantra » au sens de texte tantrique.

Il existe une distinction indienne traditionnelle entre deux formes de révélation *(śruti)* religieuse, l'une dite « védique » (*vaidika*) parce qu'elle remonte en principe au Veda, l'autre « tan-

[2] Les Vaiṣṇava Sahajiyā, du Bengale, forment aussi un groupe tantrique; mais relativement tardif, très minoritaire et ses textes sont surtout en bengali. Nous ne le prenons donc pas en considération, malgré son réel intérêt.

[3] Chez Śaṅkara, par exemple, l'expression *asmin tantre* n'a, évidemment, aucune connotation tantrique.

Digitization Muthulakshmi Research Academy

trique » (*tāntrika*) parce qu'elle consiste en doctrines ou systèmes particuliers (donc des Tantras au sens général du terme), considérés comme révélés par une divinité : Śiva, Viṣṇu, la Déesse. Mais cette opposition est en elle-même vague, imprécise. Bien plus, au cours des temps, les textes de chacune de ces deux formes de révélation en sont venus à s'emprunter mutuellement des éléments, ce qui atténue fortement leur opposition. Des ouvrages tantriques ont été l'œuvre de brahmanes qui, au moins extérieurement, étaient d'une parfaite orthodoxie védique. En fait, si une tradition brahmanique rigoureuse s'en tient à la révélation védique (la *śruti*) complétée par la tradition « mémorisée » (la *smṛti*) qui prescrit toutes les règles de comportement de la société hindoue des castes, une stricte distinction entre cette « orthodoxie » et le monde tantrique ne s'est pas maintenue. D'une part, en effet, les notions et pratiques tantriques ont été envisagées par les principales traditions tantriques non seulement comme supplantant la tradition « védique », mais aussi parfois comme formant une superstructure initiatique et ésotérique, un enseignement particulier (*viśeṣaśāstra*) couronnant une base exotérique « védique », certes incapable de mener à la libération, mais valable dans son ordre – celui essentiellement de la conduite sociale[4]. D'autre part, le monde « védique » a eu tendance à adopter dans ses pratiques rituelles de plus en plus d'éléments venus du monde tantrique. De cette interpénétration du védique et de ce qui ne l'est pas, on pourrait citer par exemple le fait que figurent dans le corpus canonique des 108 Upaniṣads, donc dans un ensemble de textes remontant censément au Veda, des Upaniṣads (parfois appelées śivaïtes, śākta ou yogiques), dont le caractère est tantrique.

◊

Pour tenter de préciser davantage ce qu'est le domaine tantrique dont le TAK voudrait faciliter l'accès, on pourrait dire, d'abord, qu'un texte tantrique, outre qu'il ne fonde pas sa validité sur le Veda[5], prescrit le culte de divinités (ainsi que des rites) où sont

[4] Ce qu'exprime bien la formule citée notamment par Jayaratha (TĀV, vol. 3, pp. 27 et 278) : *antaḥ kaulo bahiḥ śaivo lokācāre tu vaidikaḥ*, « intérieurement kaula, extérieurement śaiva et vaidika dans sa pratique publique ».

[5] Du moins en règle générale : on verra plus loin une exception.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

utilisés des mantras qui ne sont pas védiques en ce qu'ils ne se trouvent pas dans le Veda ou en ce que leur pouvoir efficace se rapporte à une forme non védique de la divinité. C'est essentiellement par la croyance en (ou par le culte de) divinités non védiques, et par l'usage dans tous les rites de mantras non védiques, et de techniques particulières, que le monde religieux tantrique se distingue de l'hindouisme non tantrique. Les traditions tantriques sont en outre initiatiques. Leurs adeptes ne peuvent en accomplir les rites qu'après avoir reçu une initiation (ou une série d'initiations) propre à chacune d'elles. Ces traditions se rattachent toujours à la divinité qui les a révélées par une lignée de maîtres spirituels (*guru-pāraṃparya*) qui en transmettent l'enseignement.

Ce dernier – croyances et pratiques – entend conduire l'adepte vers la libération (*mokṣa/mukti*), consistant en une identification à la divinité, en faisant disparaître tous les liens qui l'enchaînent au *saṃsāra*. Mais il peut aussi l'amener à jouir d'expériences sensibles ou suprasensibles (*bhoga/bhukti*), avec notamment la possession de pouvoirs surnaturels (*siddhi*), qu'en général on est loin de mépriser. Ces pouvoirs sont d'ordinaire obtenus grâce à un mantra dont la maîtrise s'acquiert par une procédure rituelle particulière[6] (*mantrasādhana*), celui qui l'accomplit étant un *sādhaka*, état conféré par une initiation appropriée. Les adeptes tantriques se répartissent ainsi entre ceux qui aspirent à la libération, les *mumukṣu*, et ceux qui recherchent d'abord les expériences sensibles ou les pouvoirs, les *bubhukṣu*, ces deux quêtes n'étant d'ailleurs pas inconciliables, bien au contraire. On peut dire, en fait, que, dans le domaine tantrique, la *jīvanmukti* peut être à la fois libération et domination du monde.

Divers traits d'ordre doctrinal ou pratique sont généralement considérés comme marquant le caractère tantrique d'un texte ou d'un comportement. On ne les trouve pas énumérés dans les traditions indiennes, dont les classifications sont tout à fait théoriques. Les indianistes en ont parfois dressé des listes[7], mais celles-ci diffèrent selon leur approche du domaine tantrique. On ne

[6] Dite parfois « procédure préliminaire », *puraścaraṇa*. Cf. BÜHNEMANN 1992.

[7] Ainsi T. GOUDRIAAN, qui en énumère dix-huit dans GUPTA/HOENS/GOUDRIAAN 1979, pp. 7-9.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

rencontre d'ailleurs pas tous ces traits, ni au même degré, dans tous les textes. Enfin, comme on l'a dit plus haut, certains des traits que les orientalistes jugent tantriques peuvent se trouver aussi dans la religion hindoue telle qu'elle est généralement pratiquée. On rencontre des rites tantriques non seulement dans l'activité rituelle des initiés, mais dans les rituels « publics » les plus communément pratiqués, en particulier ceux qui se déroulent dans les temples des grandes divinités[8], notamment dans les temples śivaïtes du Sud de l'Inde. Ces rites y ont été introduits par des manuels, mais les Āgamas (sur lesquels ces derniers se fondent), en particulier śivaïtes, contiennent nombre de prescriptions concernant l'activité des temples. Dans les temples viṣṇuites, de même, les rites sont souvent ceux qui sont décrits dans les textes du Pāñcarātra. Des rites de la même sorte peuvent être aussi accomplis quotidiennement chez eux par des hindous[9]. Une telle présence des éléments tantriques dans l'hindouisme tel qu'il est généralement pratiqué et vécu en Inde fait que l'on est tenté de penser qu'A. AVALON avait raison d'écrire (dans Principles of Tantra, paru en 1914) : « Medieval 'Hinduism' ... was, as its successor, modern orthodoxy, is, largely Tāntric. The Tantra was then, as it is now, the great Mantra and Sādhana Śāstra (Scripture), and the main, where not the sole, source of some of the most fundamental concepts still prevalent as regards worship, images, initiation, yoga, the supremacy of the guru, and so forth. »[10] Si toutefois nous adoptions ce point de vue, il nous faudrait faire de la quasi-totalité du monde hindou l'objet de notre enquête, ce qui n'est évidemment pas le cas. Nous pensons que l'on peut délimiter au moins jusqu'à un certain point, et de façon pratiquement sinon théoriquement justifiée, un domaine tantrique hindou. Pour cela, il nous faut – en tentant cependant de rester bref – ajouter quelques traits à ceux que nous évoquions plus haut.

---

[8] Dans des temples de village aussi, encore que l'on puisse discuter le caractère tantrique de la religion populaire.

[9] Même si les cultes pratiqués chez eux par les hindous pieux mais non initiés se réduisent en général à quelques gestes de dévotion dont le caractère tantrique n'est pas évident.

[10] AVALON 1960, p. 1.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Il convient de placer en premier lieu une caractéristique essentielle : le ritualisme. En effet, à l'initiation (*dīkṣā*) – ou, plus exactement, aux initiations, souvent fort complexes – s'ajoutent des rites innombrables et compliqués : rites de culte, de propitiation, de consécration, d'expiation, etc. Tout peut être occasion de rite. La prolifération rituelle est un trait tantrique caractéristique[11]. L'action rituelle (*kriyā*) y apparaît comme la principale voie vers le salut, sinon la seule. Ce dernier point de vue est celui du Śaivasiddhānta, qui forme l'enseignement de base (*sāmānyaśāstra*) śivaïte. Si, dans les systèmes qui se rattachent au Kula, comme le Trika cachemirien, les rites ou observances de toutes sortes sont déclarés inutiles pour les adeptes les plus avancés spirituellement, ils y sont jugés indispensables pour tous les autres, c'est-à-dire pour la majorité. Les textes du Pāñcarātra abondent aussi en prescriptions rituelles. Les œuvres tantriques sont, en effet, dans leur généralité, beaucoup plus rituelles que spéculatives. C'est cette surabondance des rites et observances, avec toutes les prescriptions techniques qui les accompagnent, qui avait amené naguère J. FILLIOZAT à écrire que le tantrisme est « seulement l'aspect rituel technique de la religion »[12]. La formule est peut-être trop catégorique, mais elle contient une grande part de vérité, que confirmerait d'ailleurs le fait que la plupart des termes techniques ici rassemblés sont d'ordre rituel.

Les rites tantriques ont en outre certains traits caractéristiques : ils s'accompagnent sans cesse d'énoncés de mantras, de rites nommés *nyāsa* par lesquels on « dépose » sur un objet ou un être la puissance d'un mantra, et ils incluent souvent, notamment dans la

[11] Comme A. SANDERSON le faisait remarquer dans son étude « Śaivism and the Tantric Traditions » (SANDERSON 1988, p. 662), le tantrika est « a super-ritualist ». Il notait aussi que la complexité des obligations rituelles tantriques (qui s'ajoutent à celles résultant du statut social), le temps qu'exige leur accomplissement (et parfois la dépense qu'elles entraînent) expliquent le déclin moderne des traditions tantriques – et, pourrait-on ajouter, le fait que les adeptes tantriques ont toujours été peu nombreux.

[12] J. FILLIOZAT ajoutait : « Un traité d'architecture religieuse est nécessairement "tantrique" » (FILLIOZAT 1968, p. 267). Nous n'incluons en principe pas dans notre corpus les ouvrages d'architecture ou d'iconographie. Certaines entrées ne peuvent toutefois pas passer sous silence certains faits architecturaux ou, plus fréquemment, des notions ou éléments iconographiques.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

pūjā, des éléments de yoga – de haṭhayoga, plus précisément – où intervient la *kuṇḍalinī*. Le rôle des mantras dans les rites est fondamental : rien ne se réalise sans eux. Ils sont présents dans le yoga tantrique. Les pratiques et spéculations concernant les mantras ont tant d'importance que les termes *mantraśāstra* et *tantraśāstra* tendent à être pris dans le même sens[13]. Une bonne partie des textes ici inventoriés traitent des mantras – auxquels s'ajoutent des spéculations, très tantriques même si elles sont parfois d'origine védique, sur la nature, les plans et la puissance de la parole.

L'énoncé des mantras, celui des *bījamantra* essentiellement, nommé *uccāra*, est généralement lié au mouvement du *prāṇa*, le souffle vital, et souvent au mouvement ascendant de la *kuṇḍalinī*. C'est dans des textes tantriques que l'on trouve les plus anciennes descriptions du corps imaginal – l'image du corps sur laquelle opère le yogin –, avec ses *cakra*, *ādhāra*, *nāḍī*, etc., et les premières mentions de la *kuṇḍalinī*. Ces représentations sont-elles d'origine tantrique ? Ou, remontant à d'archaïques conceptions relatives au corps et aux « souffles », sont-elles antérieures au tantrisme ? Il est difficile d'en décider. Du moins y a-t-il là des pratiques et des spéculations essentielles pour les textes pris en considération ici et dont la systématisation est évidemment tantrique. Une des caractéristiques de certains rites tantriques, de la *pūjā* notamment, est que la montée de la *kuṇḍalinī* peut y jouer un rôle[14], fait qui s'explique par la nature particulière du culte tantrique, que caractérise une approche identificatrice de l'officiant à la divinité.

Typiquement tantriques sont aussi les gestes ou attitudes rituels, les *mudrā*, ainsi que l'usage rituel de tracés nommés *maṇḍala*, *yantra* ou *cakra*[15].

---

[13] C'est, au demeurant, à un ancien *mantramārga*, attaché avant tout à la quête de pouvoirs surnaturels, que remonteraient les traditions tantriques śivaïtes. Cf. SANDERSON 1988, pp. 664-669.

Malgré l'importance des mantras, nous n'en avons pas inclu de relevé dans ce travail, car le nombre en est trop grand. Il en existe d'ailleurs des répertoires.

[14] Voir, par exemple, la *śrīcakrapūjā* décrite dans le 3[e] chapitre du Yoginīhṛdaya.

[15] Voir BRUNNER 1986a et, plus généralement, l'ouvrage « Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme » (PADOUX 1986).

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Il faut, bien entendu, mentionner ici les rites sexuels, les pratiques et spéculations érotico-mystiques, qui ont fait la (fâcheuse) réputation du tantrisme. Ils sont en effet très typiques. Mais leur place dans les textes et leur rôle dans la pratique sont assez limités. Ils ne sont guère que śivaïtes[16]. Nombre de textes, sinon la majorité, ne les mentionnent pas. Leur origine, comme une partie au moins de leur fondement idéologique, sont pré-tantriques. Ces pratiques sont toutefois caractéristiques de la vision tantrique de la divinité comme du cosmos et de l'être humain dans leur interaction. Elles représentent, aussi, une des formes de la captation et de la manipulation, par les rites et le yoga, des forces animant l'univers et l'homme. Elles incarnent enfin l'aspect transgressif de l'hindouisme tantrique, dont nombre de traditions ont dû naître dans de petits groupes d'ascètes vivant en marge de la société des castes. Dans la mesure où la révélation tantrique se posait comme différente de celle du Veda et où elle entendait la transcender, elle ne pouvait qu'en nier ou en inverser certaines normes. L'impureté – celle liée au sexe, au corps, à la mort –, normalement crainte et écartée, pouvait dès lors, si l'on s'y plongeait, apparaître comme source de puissance[17] ; ceci étant également valable pour la violence. Mais la violence ritualisée et – dans certaines limites – la transgression ne sont étrangères ni à la tradition d'origine védique, ni – tant s'en faut ! – au fonds religieux autochtone, à la religion populaire.

On note souvent comme typiquement tantrique le fait de concevoir la divinité comme polarisée en masculin et féminin, le pôle féminin étant celui, actif, dynamique, de l'énergie, la *śakti*. Les divinités tantriques vont en effet le plus souvent par couples sexués. Mais, dans les textes, le rôle du pôle féminin est variable. Cela va de la simple fonction d'énergie par laquelle le dieu connaît et agit – tel est le cas dans le Śaivasiddhānta – à la force divine omniprésente, déesse souvent redoutable, dominant le pôle masculin, telle qu'on la voit décrite, par exemple, dans les Tantras

[16] Si l'on ne tient pas compte des Sahajiyā – ni de quelques rites prescrits dans la Jayākhyasaṃhitā, non plus que de certains aspects, encore actuels, du culte de Jagannāth à Puri.

[17] Voir l'étude d'A. SANDERSON, Purity and Power among the Brahmans of Kashmir (SANDERSON 1985b).

In Public domain. Digitization: Muthulakshmi Research Academy

consacrés au culte de diverses formes de Kālī, ou à celui de Kubjikā. Il y a même, dans les traditions du Mata ou du Krama, des panthéons entièrement féminins. Cette puissance féminine peut en outre se démultiplier en hypostases, partout agissantes, présentes aussi bien dans le cosmos que dans les êtres humains, qui sont soumis à leur puissance. Les panthéons tantriques sont en fait très divers. Ils apparaissent cependant souvent comme formés de déités disposées concentriquement (en *āvaraṇa*), des plus hautes aux plus basses, autour d'une divinité centrale de laquelle elles émanent comme des rayons. Ajoutons que les textes décrivant des divinités tantriques ne font guère de place aux récits mythologiques, si importants dans l'hindouisme śrauta ou populaire. Mais, comme une même divinité peut faire l'objet d'un culte tantrique et d'un culte populaire, on est, avec ces représentations divines, dans un domaine où la distinction entre ce qui est tantrique et ce qui relève d'autres formes de l'hindouisme, ou de la religion populaire, n'est pas toujours facile à faire.

Les cosmogonies, qui occupent une place appréciable dans les textes tantriques, ont, elles aussi, des traits particuliers. Elles ont repris à l'ancien *darśana* du Sāṃkhya le système des *tattva*, les catégories de la réalité, au nombre de 25, étagés de la terre au *puruṣa*. Mais elles y ajoutent le plus souvent onze *tattva* supplémentaires, placés au-dessus des autres. Ceux-ci, représentant des plans plus élevés de la manifestation et de la divinité, démontrent, aux yeux de leurs tenants, la supériorité des systèmes qui, en ayant la connaissance, peuvent mener leurs adeptes plus haut vers une libération d'un ordre plus élevé. Le système des 36 *tattva* est le plus courant. Tous les textes n'en comptent toutefois pas le même nombre, les plus anciens semblant n'en avoir que trente. Les traditions śivaïtes ont aussi d'autres divisions cosmiques, qui se superposent aux *tattva*, ou les englobent, tels, par exemple, les « mondes » (*bhuvana*), ou les « parties » (*kalā*), organisés en « cheminements » (*adhvan*), ou encore les sphères cosmiques (*aṇḍa*), constructions complexes, peu cohérentes, mais caractéristiques, et ayant un rôle important dans le déroulement de diverses pratiques rituelles.

On touche, avec les panthéons et les cosmogonies, à l'aspect doctrinal des textes tantriques, que l'on ne peut pas ignorer car il contribue à les caractériser. Cet aspect n'est toutefois pas aisé à

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

définir. En effet, les textes contiennent peu de développements dogmatiques. On a parfois dit qu'il n'y avait aucune doctrine tantrique originale, les éléments en étant tirés des *darśana* orthodoxes et notamment du Sāṃkhya. C'est d'abord faire abstraction de l'apport philosophique considérable de systèmes tels que ceux du śivaïsme cachemirien. Mais, de façon générale, le fait que certaines notions soient communes aux textes tantriques et à ceux d'autres traditions hindoues ne prouve pas le manque d'originalité de la pensée tantrique. Il montre plutôt que celle-ci a pénétré presque tout l'hindouisme. Les rites et le culte public – celui des temples śivaïtes ou éventuellement viṣṇuites – sont tantriques, ou emplis d'éléments tantriques, et l'on pourrait en dire autant de nombre de rites domestiques. Or, même s'il est possible de croire que « am Anfang war die Tat », aucune activité rituelle, peut-on penser, ne s'accomplit sans qu'une pensée, une intention (ce que montre notamment le *saṃkalpa*), ne la précède ou ne l'accompagne. Certes, l'idée, vécue, de l'imbrication et de l'interaction de l'homme et du cosmos (et donc des dieux) est bien antérieure aux textes tantriques et elle les déborde largement. Mais nulle part en Inde elle n'a été si complètement et systématiquement développée, ou, à tout le moins, aussi indubitablement implicite, que dans des œuvres tantriques. Cette idéologie s'est exprimée de différentes façons selon le contexte philosophique (dualiste ou non dualiste), mais c'est cette vision qui donne leur sens aux rites, pratiques ou observances décrits dans les textes que nous avons explorés pour le TAK. On ne saurait en faire abstraction. L'emploi de techniques rituelles d'origine tantrique dans un contexte idéologique qui ne l'est pas ne suffit pas pour que l'on puisse parler de tantrisme[18].

Les textes relevant de ce domaine, quant à eux, n'ont, comme nous le disions, pas tous le même caractère. On n'y rencontre pas toujours les mêmes traits, ni surtout l'ensemble de ces traits. Les textes śivaïtes sont d'une manière générale plus « tantriques » que

[18] Par exemple, les rites de construction et d'installation (*pratiṣṭhā*) de Viṣṇu dans un temple vaikhānasa, d'installation de la puissance (*śakti*) dans l'image, etc., que décrit la Marīci-saṃhitā (cf. COLAS 1986), sont tout à fait tantriques. Mais ils sont accomplis dans un contexte différent, celui de la *bhakti*, qui n'est pas tantrique. Les Vaikhānasa ne sont en effet nullement tantriques.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

les viṣṇuites du fait de la nature des pratiques qu'ils décrivent, mais aussi parce qu'ils affirment plus nettement leur caractère non védique. Et parmi les textes śivaïtes, ceux du Śaivasiddhānta le sont moins que les Tantras de Bhairava. Leurs rites sont en effet peu transgressifs, Śiva n'y a pas « the aura of terrifying and ecstatic power » (pour parler comme A. SANDERSON) qu'il peut avoir dans les textes qui se rattachent au fonds kāpālika ou aux traditions du Kula, enfin l'énergie féminine, la *śakti*, n'y a ni l'omniprésence ni les formes redoutables qu'elle revêt dans les Tantras où Śiva-Bhairava ou une forme de la Déesse est la divinité principale.

Malgré ces différences entre les textes, l'ancienneté (parfois védique), ou le caractère généralement hindou de certaines notions, on devrait cependant pouvoir caractériser l'idéologie tantrique telle qu'elle apparaît à travers les traits techniques, pratiques ou dogmatiques que nous avons énumérés. Elle serait sans doute marquée par une vision de l'univers et de l'être humain comme imprégnés d'une puissance divine, cosmique, omniprésente que l'on peut capter et manipuler par les rites et le yoga à des fins mondaines ou supra-mondaines. Cela s'accompagne d'une conception de la libération comme divinisation, possession de pouvoirs, ou domination du monde, en même temps que de dépassement de celui-ci, et de l'idée que, pour ce dépassement, il est aussi possible de faire usage des moyens même du monde : utiliser *kāma* pour atteindre *mokṣa*[19]. Quand ces éléments idéologiques sont explicitement ou implicitement présents, quand ils orientent, donnent leur sens aux pratiques rituelles que nous avons rapidement envisagées, on est dans le domaine tantrique.

◊

Mais, ce domaine tantrique, comment se présente-t-il quant aux textes ? Que nous en dit l'Inde traditionnelle ?

Celle-ci distinguait évidemment entre les textes relevant de la tradition socio-religieuse issue de la révélation védique et ceux qui

[19] Comme l'a souligné M. BIARDEAU, L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation (BIARDEAU 1981), petit ouvrage destiné au grand public, mais dont l'approche est très théorisante – très « brahmanique », aussi. C'est un livre d'une pénétrante intelligence.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

se réclamaient d'une autre sorte de révélation. *śrutiś ca dvividhā vaidikī tāntrikī ca*, disait Kullūka Bhaṭṭa (15^{e} siècle) dans son commentaire sur les Lois de Manu (2.1) – ce qui, remarquons-le au passage, paraissait admettre que la révélation (*śruti*) puisse ne pas être uniquement védique. Une distinction de principe était sans doute aisée à faire entre les œuvres qui se référaient au Veda comme à leur source et celles qui se disaient révélées par une divinité particulière, tout en admettant généralement la validité des notions et observances d'origine védique (celles de la *smṛti*) comme une forme socialement respectable sans doute, mais métaphysiquement inférieure, de croyance et de comportement, la plus haute vérité et les pratiques véritablement salvatrices – et donc les seules importantes – étant celles de ces révélations qu'avec Kullūka Bhaṭṭa nous nommons tantriques ; quelle que soit d'ailleurs la façon dont celles-ci aient pu se considérer elles-mêmes ou se juger entre elles.

A cet égard, notons que les systèmes que *nous* nommons tantriques ne s'estiment pas les uns les autres et ne se classent pas hiérarchiquement entre eux selon qu'ils sont plus ou moins tantriques. Ils sont répartis selon les divinités qui les ont révélés, ainsi qu'en groupes ou sous-groupes, qui paraissent souvent artificiels[20]. Ces classifications comparent, contrastent les différents systèmes plus qu'elles ne les opposent – à l'exception peut-être du Pāñcarātra, mais c'est qu'il se considère comme une forme ésotérique, supérieure, du védisme. Les śivaïtes se présentent comme plus ouverts. « Il n'y a », disait ainsi Abhinavagupta dans le Tantrāloka (TĀ 35.30), « qu'une seule tradition (*eka evāgamaḥ*). C'est sur elle que toute [doctrine] est fondée, depuis celle du monde (*laukikā*) jusqu'à celles des viṣṇuites, des bouddhistes et des śivaïtes. » Il disait de façon analogue dans le même chapitre de ce traité (35.26-27) que toutes les traditions : « la mondaine, la védique, celles du Sāṃkhya, du Yoga, etc., du Pāñcarātra, du bouddhisme, du jinisme, du Nyāya, de la grammaire, du [Śaiva]siddhānta, du Tantra, śākta,

[20] On sait que l'Inde, « classificatrice impénitente », ne classe pas les choses en fonction de ce qu'en peut révéler une observation que nous dirions objective, mais selon des critères a priori : on pose d'abord des divisions ou des catégories, puis l'on s'arrange pour y faire entrer les données dont on dispose, en en créant au besoin pour justifier les catégories.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

etc. (*siddhāntatantraśāktādi*), sont nées, comme le dit le Svacchanda et d'autres [traités], du *brahman*, selon sa division en [cinq], Sadyojāta, etc. »[21] Nous avons là, peut-on penser, la quasi-totalité des traditions religieuses ou philosophiques indiennes, celles qui nous concernent ici étant le Pāñcarātra et ce que désigne le composé *siddhāntatantraśāktādi*, que ni Abhinavagupta ni Jayaratha n'expliquent, mais que l'on peut prendre comme visant la diversité des courants śivaïtes.

Les passages du Svacchandatantra auxquels Abhinavagupta et Jayaratha se réfèrent ne concernent, en fait, que le monde hindou. Les traditions y apparaissent réparties en cinq « courants » (*srotas*), correspondant aux orientations des cinq bouches ou visages (*vaktra*) de Sadāśiva, de la façon suivante :

Sadyojāta	Ouest	*laukika*
Vāmadeva	Nord	*vaidika*
Aghora	Sud	*ādhyātmika*
Tatpuruṣa	Est	*atimārga*
Īśāna	Zénith	*mantra*[*mārga*]

Cette répartition est évidemment hiérarchisante : les sciences et arts du monde sont placés tout en bas, suivis par les traditions d'origine védique. Puis, désignés comme *ādhyātmika*, viennent le Sāṃkhya et le Yoga dont on peut dire en effet qu'ils concernent le soi ou ce qui est d'ordre mental en tant qu'ils sont à la base des cosmogonies et des pratiques tantriques. L'*atimārga* comprendrait les anciens systèmes śivaïtes Pāśupata et Lākula. Enfin, au sommet, on a le *mantramārga* où va se trouver l'ensemble des textes śivaïtes tantriques. (On remarquera que le Pāñcarātra est absent de cette répartition.)

Ces Tantras du *mantramārga*, divers textes du Śaivasiddhānta les ventilent à leur tour en cinq selon les cinq *vaktra*[22], ce qui donne les cinq groupes de textes suivants :

---

[21] Il s'agit des cinq bouches ou visages (*vaktra*) de Sadāśiva, ou des cinq *brahmamantra*, Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa et Īśāna. C'est, selon Jayaratha, au SvT 8.31, ou 11.45, ou 11.182, que se réfère Abhinavagupta. SvT 11.45 associe chaque *vaktra* à une tradition particulière, alors qu'en 11.182 il les classe selon leur nature.

[22] Voir, par exemple, le Mṛg *cp* 1.35-36a et BRUNNER 1985, p. 363, n. 1.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Sadyojāta	Ouest	*bhūtatantra*
Vāmadeva	Nord	*vāmatantra* (ou *vāmasrotas*)
Aghora	Sud	*bhairavatantra* (ou *dakṣiṇasrotas*)
Tatpuruṣa	Est	*gāruḍatantra*
Īśāna	Zénith	*siddhānta*

Les textes du Śaivasiddhānta, c'est-à-dire les 28 Āgamas ou Tantras, sont évidemment placés au sommet. Les *bhūta* et *gāruḍa* Tantras, qui étaient, semble-t-il, des traités de magie ou sorcellerie, ne nous sont pas parvenus[23]. Les Tantras du *vāmasrotas* devaient former un ensemble important de textes, tels que les Tantras Śiraścheda, Nayottara, ou Saṃmohana, que l'on ne connaît que par leurs noms. Seul le Vīṇāśikhatantra, consacré au culte de Tumburu, nous est parvenu et a été édité. Il fait partie de notre corpus. Les Tantras de Bhairava, enfin, sont ceux qui forment une grande partie de la littérature śivaïte telle qu'on la voit citée dans les textes et telle qu'elle nous est (en partie) parvenue. Ce sont ces textes-là qui, avec ceux du Siddhānta, nous intéressent le plus – et que nous avons étudiés. Ils ont été présentés avec clarté et compétence par ALEXIS SANDERSON dans son étude « Śaivism and the Tantric Traditions »[24] à laquelle nous avons eu souvent recours (notamment pour cette introduction) : on ne peut faire mieux que d'y renvoyer le lecteur. C'est à ce même ensemble de textes, en ajoutant aux Écritures révélées toute la littérature qui les entoure ou les prolonge, qu'est consacrée la Hindu Tantric and Śākta Literature de T. GOUDRIAAN et S. GUPTA[25], que complète, pour le Śaivasiddhānta, les textes nātha et le Pāñcarātra, la Medieval Religious Literature in Sanskrit de J. GONDA[26]. On peut cependant, pour ceux qui ne se reporteraient pas à ces travaux, dire ce qui suit sur les Tantras du *mantramārga*.

Nés de l'ancien *atimārga*, ils se répartissent en deux ensembles dont l'un est resté plus marqué que l'autre par les pratiques et spéculations souvent transgressives des milieux d'ascètes renonçants « porteurs du crâne » (*kāpālika*) d'où ils sont issus.

---

[23] Selon la Śrīkaṇṭhīyasaṃhitā, il y aurait eu 28 *gāruḍatantra*. Le Mṛgendratantra mentionne l'existence de 20 *bhūtatantra*.

[24] SANDERSON 1988.

[25] GOUDRIAAN/GUPTA 1981.

[26] GONDA 1977.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

On a ainsi, d'une part, les textes (nommés indifféremment Tantra ou Āgama) du śivaïsme *saiddhāntika*, dont le canon comprend dix Śiva-āgamas, censément dualistes et dix-huit Rudra-āgamas censément dualistes-non-dualistes, ainsi qu'un très grand nombre d'« Āgamas secondaires » (*upāgama*), avec les commentaires qui les accompagnent et les traités qui s'y rattachent. C'est un corpus assez bien établi et homogène, relativement accessible car en partie (bien ou mal) édité. Se rattachent aux Āgamas un certain nombre de manuels, dont certains sont largement antérieurs aux Āgamas que nous possédons. Plusieurs ont connu une grande fortune et sont toujours utilisés pour le culte des temples. C'est à ce groupe de textes qu'appartient la Somaśambhupaddhati, vaste traité de rituel du 11^{e} siècle qui, avec le manuel Kriyākramadyotikā d'Aghoraśiva (12^{e} siècle) et son commentaire par Nirmalamaṇi, est une source irremplaçable d'informations sur les notions, pratiques et observances śivaïtes : éditée, traduite et annotée par HÉLÈNE BRUNNER, on la verra mentionnée dans la plupart des articles de ce dictionnaire. L'importance des Āgamas du Śaivasiddhānta – dont les plus anciens peuvent remonter au 6^{e} ou 7^{e} siècle – est d'autant plus grande qu'ils sont considérés (nous l'avons dit) comme exposant, en particulier dans le domaine rituel, un enseignement commun aux diverses traditions śivaïtes. Comme nous le disions aussi plus haut, le Siddhānta incarne une forme généralement moins extrême, plus paisible, du śivaïsme que ne le font les textes du deuxième groupe.

Ces derniers textes, qu'avec A. SANDERSON on peut nommer les Tantras de Bhairava[27], car c'est cette forme redoutable de Śiva qui y apparaît, avec la Déesse, pour les révéler, forment un ensemble beaucoup plus divers. Ils sont en général sensiblement plus « tantriques » que les précédents tant par leur théologie ou leurs panthéons que par leurs rites et pratiques. On a là, aussi, des traditions qui sont bien moins connues. En effet, nombre de ces textes ne nous sont pas parvenus et parmi ceux qui ont survécu certains des plus importants n'existent qu'en manuscrits qui n'ont pas été édités et que presque personne n'a lus[28]. Ce que l'on peut dire ac-

[27] Abhinavagupta (TĀ 37.17). Kṣemarāja (NTU, vol. 1, p. 225) réserve cette appellation aux tantras du *mantrapīṭha* (voir plus loin, p. 27).

[28] C'est notamment l'accessibilité récente des Archives Nationales du Népal, et surtout l'inventaire et le microfilmage de ce fonds grâce au German

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

tuellement de ces Tantras et de leur terminologie a donc nécessairement un caractère partiel et devra certainement être un jour modifié ou nuancé. Ces Tantras sont traditionnellement au nombre de 64. Il en existe diverses listes les répartissant généralement en huit groupes de huit, rattachés chacun à une forme de Bhairava. Une des listes les plus connues est celle de la Śrīkaṇṭhīyasaṃhitā reproduite par Jayaratha dans son commentaire du Tantrāloka 1.18, où Abhinavagupta dit que l'enseignement du Seigneur – *śāsanaṃ vibhoḥ* – se divise en dix, dix-huit et soixante-quatre. Il n'est pas certain que les 64 Tantras ainsi systématiquement répartis aient tous effectivement existé. A. SANDERSON a proposé dans l'étude que nous avons citée plus haut une répartition du fonds ancien de ces Tantras, tel qu'il pouvait avoir existé vers le 9e ou 10e siècle, qui nous paraît fondée[29]. Il y reprend une division traditionnelle des Tantras en deux *pīṭha*, c'est-à-dire en deux ensembles, le *mantrapīṭha* et le *vidyāpīṭha*, ou encore en droite (*dakṣiṇa*) et gauche (*vāma*), Śiva, donc une forme masculine de la divinité, prédominant dans le *mantrapīṭha* et la Déesse, Śakti, ou des formes féminines de la divinité, dans le *vidyāpīṭha*.

Des Tantras du *mantrapīṭha*, consacrés au culte des quatre formes principales de Bhairava, ne subsistent guère que le Svacchandatantra et le Netratantra. Dans le premier, la divinité principale est Svacchandabhairava. Quoique d'origine kāpālika, ce culte est modérément tantrique. Il est devenu dès le 9e ou 10e siècle le culte dominant des brahmanes śivaïtes cachemiriens. L'enseignement du Svacchandatantra fut rendu encore plus acceptable dans les milieux orthodoxes grâce au commentaire (Uddyota) qu'en fit Kṣemarāja, dans la première moitié du 11e siècle, dans l'esprit du non-dualisme ésotérisant de la Pratyabhijñā. Le Netratantra, texte postérieur au Svacchanda, sur lequel il s'appuie (mais antérieur à Abhinavagupta, qui le cite), fut également commenté

Nepal Manuscripts Preservation Project, qui a permis, dans les dernières années, de découvrir ou d'étudier certains de ces textes.

[29] Voir SANDERSON 1988. Sur les classifications des tantras, on pourra aussi se reporter à MARK S.G. DYCZKOWSKI, The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition (DYCZKOWSKI 1988), qui repose sur l'enseignement d'A. SANDERSON.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

dans le même esprit par Kṣemarāja[30]. Nous nous sommes souvent référés à ces deux Tantras et à leur commentaire.

Les Tantras du *vidyāpīṭha* sont plus nombreux et plus divers. On a affaire là, pour les textes les plus anciens, à des cultes kāpālika, transgressifs, pratiqués de préférence la nuit et dans des lieux de crémation, où les déesses, Yoginī ou autres, souvent redoutables, tiennent le rôle principal, les rites visant à identifier l'officiant avec ces déités et à le faire participer à leur puissance. Comme dans le cas du *mantrapīṭha*, ces traditions, et leurs textes, ont évolué au cours des temps vers des formes moins transgressives, acceptables notamment par des initiés recherchant la libération plutôt que des pouvoirs surnaturels. Ce sont surtout des Tantras de cette dernière sorte qui figurent dans notre corpus, ne serait-ce que parce que certains en sont accessibles, alors que les anciens Tantras dont on connaît les noms par les textes qui les mentionnent ou les citent ont pour la plupart disparu – s'ils ont jamais existé –, ou bien ne subsistent qu'en manuscrit, alors que nous n'avons utilisé en principe, pour ce travail, que des textes édités.

Les Tantras du *vidyāpīṭha* se divisent à leur tour en deux. D'une part, les *yāmalatantra*, consacrés au culte de Bhairava-Maître-du-Crâne (Kapālīśabhairava) formant couple (*yāmala*) avec la redoutable déesse Caṇḍā Kāpālinī, dont il ne subsiste guère, en manuscrit, que le Picumata-brahmayāmalatantra. On a, d'autre part, les *śaktitantra* dont le culte principal est celui de la triade (*trika*) des déesses, Parā, Parāparā et Aparā. De ces Tantras, on connaît le Siddhayogeśvarīmata et le Tantrasadbhāva, qui n'existent qu'en manuscrit[31] et le Mālinīvijayottaratantra qui a été édité dans la Kashmir Series of Texts and Studies. Ces trois textes sont à la base de l'enseignement śivaïte cachemirien du Trika.

A ces deux groupes de textes s'ajoute un troisième, celui des Tantras voués au culte des formes les plus étranges et redoutables de la Déesse et dont le principal est le Jayadrathayāmalatantra qu'Abhinavagupta appelle le Vénérable Roi des Tantras (Tantrarājabhaṭṭāraka). Ses 24 000 *śloka* ne subsistent qu'en un manuscrit,

[30] Voir l'analyse de ce texte par BRUNNER 1974.

[31] Le Siddhayogeśvarīmata a fait l'objet d'une édition critique, accompagnée d'une traduction annotée, par JUDIT TÖRZSÖK (Thèse Oxford non encore publiée).

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

attentivement étudié, mais non publié par A. SANDERSON. Nous n'en faisons état que dans la mesure où il est cité par des auteurs tels qu'Abhinavagupta.

A partir des textes du *vidyāpīṭha*, ou parfois du *mantrapīṭha*, se développèrent ensuite, sans que l'on sache où, quand, ni comment, un ensemble de traditions que l'on nomme kaula (ou de Kula), le terme *kula*, au sens de famille ou de lignée, désignant les « familles » ou groupes de Yoginī de l'ancien fonds kāpālika. Cette réforme kaula (pour reprendre la formule d'A. SANDERSON), liée probablement, mais sans qu'on puisse le démontrer, à l'extension de ces traditions à d'autres milieux que ceux où elles étaient nées, marque un infléchissement des cultes vers des formes beaucoup moins transgressives, accompagnées d'une réinterprétation ésotérisante des rites, une place essentielle y étant donnée à la méditation créatrice identifiante (la *bhāvanā*) associée au mantrayoga, l'accent étant désormais mis davantage sur la fusion identificatrice avec la divinité que sur le fait d'être possédé par elle.

Le Kula se divisa en traditions différentes qui conservent cependant un vocabulaire en grande partie commun, notamment pour désigner le comportement correct (*kaulācāra*) ou les plans de la divinité ou du cosmos (*kula*, *akula*, *kaulikī*, etc.). Ils ont également des éléments de théologie ou de culte communs. Ils diffèrent cependant sur plusieurs points, notamment en ce qu'ils ont des divinités principales et des panthéons différents. Cette division est traditionnellement considérée comme se faisant selon quatre « transmissions » (*āmnāya*), désignées chacune d'après une des quatre directions de l'espace. Certains *āmnāya* sont restés actifs jusqu'à nos jours. Comportant des cultes différents, ils forment une partie importante du domaine tantrique śivaïte. Leur littérature abondante, parfois publiée, a souvent été utilisée pour rédiger ce dictionnaire.

Ces quatre *āmnāya* sont les suivants :

Le *pūrvāmnāya*, la Transmission orientale[32] (ou première), semble être le plus proche du système kaula originaire. On y adore

[32] Cette répartition n'est évidemment pas géographique. Elle correspond à l'orientation mythique ou rituelle des quatre « visages » (*vaktra*) de Śiva.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Śiva et la Déesse sous la forme de Kuleśvara et Kuleśvarī entourés des huit « Mères » (*mātṛ*), « Brāhmī et les autres ». C'est à partir de cet *āmnāya* que se serait développé le système cachemirien du Trika qui, en commençant avec les Śivasūtra, a formé, avec le Spanda et la Pratyabhijñā et des auteurs tels que Somānanda, Utpaladeva, Abhinavagupta et Kṣemarāja, un des ensembles les plus intéressants de la pensée philosophique indienne. Le TAK ne devant pas être un vocabulaire philosophique, les œuvres de ces auteurs (d'ailleurs abondamment éditées et traduites), tout en étant prises en compte, n'ont pas été systématiquement utilisées – à l'exception évidemment du Tantrāloka d'Abhinavagupta, étant donné sa richesse.

L'*uttarāmnāya*, la Transmission du Nord, est représenté par le Mata, la « Doctrine », où l'on trouve la forme la plus haute et effrayante de la Déesse. Abhinavagupta classe cette tradition assez haut dans sa hiérarchie des systèmes śivaïtes. Mais elle est encore presque inconnue. Il est aussi représenté par le Krama, la « Séquence », ainsi nommé parce que caractérisé par un panthéon, des cultes et des pratiques organisées en séquences (*krama*) triadiques, pentadiques, ou autres. Les textes du Krama ancien ne subsistent qu'en manuscrits. Mais ce système s'est maintenu puis développé au Cachemire avec, là encore, des textes qui n'ont pas été édités. Il a toutefois influencé des auteurs tels qu'Abhinavagupta (qui lui a emprunté notamment le système des douze Kālī) et a connu un développement intéressant dans le Sud avec un auteur comme Maheśvarānanda.

Le *paścimāmnāya*, la Transmission occidentale, est celle de la déesse bossue ou courbée, Kubjikā, associée au dieu-mantra Navātman. Des textes comme le Kubjikāmatatantra, ou la Ṣaṭsāhasrasaṃhitā en ont été édités et publiés. Nous nous y référons assez souvent. Il semblerait que certains textes attribués aux Nātha appartiennent en réalité au Kubjikāmata.

Enfin le *dakṣiṇāmnāya*, la Transmission méridionale. Elle a pour divinité principale Kāmeśvarī associée à Kāmeśvara, ou Lalitā/Tripurasundarī associée à Bhairava. Les textes en sont nombreux et les auteurs importants, et elle est restée active jusqu'à nos jours. Nous n'en avons toutefois retenu que quelques œuvres parmi les moins récentes, ainsi le Vāmakeśvarīmata, appelé aussi Nityāṣoḍaśikārṇava, et le Yoginīhṛdaya, avec leurs premiers commentaires, ou des Tantras comme le Gandharva, le Tantrarāja, ou

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

le Vidyārṇava (qui est une compilation), ou bien de petits traités comme le Kāmakalāvilāsa de Puṇyānanda.

Parmi les traditions śivaïtes, il faut mentionner encore celle des Nātha, qui reste assez mal connue malgré l'importance de son rôle. Son fondateur mythique, Gorakṣanātha, est souvent cité par les auteurs śivaïtes et Macchandanātha (ou Matsyendranātha), autre figure fondatrice de ce système, a une présence dépassant le nāthisme[33] puisqu'il est aussi un des maîtres du Kula (voir le Kaulajñānanirṇaya). Des textes nātha ont servi au 18e siècle à la rédaction du corpus des 108 Upaniṣads[34]. La tradition des Nātha, enfin, est liée à celle de l'alchimie et des Siddha, dont le rôle dans les pratiques et l'idéologie tantriques est important. L'étendue et la spécificité du domaine alchimique indien et l'ambiguïté de ses rapports avec le monde tantrique fait que nous l'avons laissé hors de notre enquête[35]. Mais nous nous référons à quelques textes nātha, tels que la Siddhasiddhāntapaddhati et le Gorakṣaśataka[36].

Si l'hindouisme tantrique est essentiellement śaiva, il y a cependant aussi un domaine tantrique vaiṣṇava, bien moins étendu, certes, mais nullement négligeable. Les divinités, la théologie, en sont autres. Mais les observances, les pratiques rituelles et de yoga ne diffèrent souvent que par des points de détail de celles du śivaïsme. C'est ainsi que, pour nombre de termes, il nous a suffi d'ajouter des références textuelles viṣṇuites à des entrées śivaïtes.

La littérature viṣṇuite est celle des Saṃhitās (comme on les nomme habituellement) du Pāñcarātra, qui sont théoriquement au nombre de 108[37]. Une proportion appréciable en a été éditée, mais la plupart de ces textes sont relativement récents. Les deux plus

---

[33] Abhinavagupta mentionne, dans le TĀ 1.7, Matsyendranātha comme le révélateur (*avatāraka*) [au début du *kaliyuga*] de la tradition kaula. Il fait encore aujourd'hui l'objet d'un culte au Népal sous une forme bouddhique, celle d'Avalokiteśvara-Matsyendranātha.

[34] Voir BOUY 1994.

[35] Sur ce sujet, voir WHITE 1996.

[36] La Gorakṣasaṃhitā, qu'il peut nous arriver de mentionner, est, en dépit de son nom, un texte de la tradition de Kubjikā.

[37] SCHRADER (1916, pp. 6-11) en a donné une liste de 210, à laquelle d'autres encore ont pu être ajoutées : voir GONDA 1977, pp. 39-40.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

anciens semblent être la Jayākhya et la Sātvata, œuvres dont les rites sont tout à fait tantriques. D'autres Pāñcarātrāgamas ont été consultés, tels l'Ahirbudhnya ou la Paramasaṃhitā, ou le Lakṣmī-tantra (qui est très marqué de śivaïsme). Aux Écritures s'ajoutent évidemment des commentaires et des ouvrages techniques divers – qui peuvent être tout à fait « orthodoxes » tout en contenant des prescriptions semblables à celles des Āgamas śivaïtes. Il y a aussi une importante littérature philosophique, que nous n'avons pas prise en considération. Notons que tout tantriques que soient les textes du Pāñcarātra du point de vue rituel, ils se présentent parfois comme « védiques » : plaçant les mantras védiques plus haut que les mantras tantriques, ou même affirmant leur validité (*prāmāṇya*) védique[38] et allant même, dans un cas, jusqu'à se présenter comme une *śākhā* védique, l'*ekāyanaśākhā*.

A ces ensembles d'Écritures révélées, śivaïtes ou vaiṣṇava, à ce qui les accompagne et aux quelques traités anciens que nous venons de mentionner s'ajoutent, dans notre *corpus*, deux autres catégories de textes.

Il y a d'abord toute une littérature tantrique, sectaire ou non sectaire, comprenant des manuels de rituel, des traités d'arts et techniques religieux, des recueils d'hymnes, de louanges ou de noms de divinités (la Saundaryalaharī ou le Lalitāsahasranāma, par exemple), des recueils ou compilations d'extraits de Tantras (ainsi le Tārābhaktisudhārṇava). Il y a aussi des traités ou recueils de *mantraśāstra*, dont certains sont anciens et importants, tels que le Prapañcasāratantra et le Śāradātilaka ; ou encore la littérature du haṭhayoga, qui est tantrique, etc. De ce vaste ensemble d'œuvres nous n'avons pu retenir que quelques-unes. Pour cette littérature, comme d'ailleurs pour tous les textes de notre corpus, nous n'avons en principe pris en considération que les œuvres (imprimées) antérieures au 14^{e}-15^{e} siècle. Cela a permis de réduire sensiblement le champ de notre enquête. Mais cette décision répondait surtout à une autre considération : le sens des termes change avec le temps. On ne pouvait donc pas, pour les définir valablement et en dire l'usage, s'appuyer sur des ouvrages d'époques trop éloignées. Certes, l'Inde traditionnelle est très stable,

[38] C'est la thèse soutenue par Yāmunācārya dans son Āgamaprāmāṇya.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

mais elle évolue (« change and continuity » ...). Il fallait savoir de quelle période du tantrisme nous voulions rendre compte. Nous en avons choisi une dont non seulement datent des œuvres parmi les plus importantes, mais aussi où le paysage tantrique était bien dessiné, les acteurs instruits et motivés : les choses ont bien changé de nos jours. Il nous est cependant parfois arrivé de faire allusion à des glissements de sens ou de pratique plus récents, mais en laissant de côté les temps modernes. On peut, en fait, penser que la période – de quelque huit siècles – sur laquelle nous avons cru pouvoir travailler est déjà trop longue.

A cette littérature extrêmement variée s'ajoute une autre catégorie de textes, bien plus réduite, mais cependant importante : ceux qui théoriquement ne relèvent pas du domaine tantrique car ils font en principe partie de la *śruti* ou de la *smṛti* (ou se rattachent du moins à la tradition *śrauta*), mais qui ont été si marqués de tantrisme qu'on ne peut pas les ignorer dans un travail comme celui-ci. Il s'agit d'abord de Purāṇas. Le principal en est l'Agnipurāṇa (où l'on retrouve d'ailleurs presque toute la Somaśambhupaddhati) et dont les enseignements concernent nombre de divinités tantriques. Mais il y a aussi tout ou partie d'autres Purāṇas, le Kālikā, le Devībhāgavata, le Garuḍa, d'autres peut-être. Nous ne les avons pas systématiquement examinés, mais nous nous y référons parfois. Il y a, d'autre part, dans le Canon des 108 Upaniṣads, des Upaniṣads emplies d'éléments tantriques. Tel est le cas de celles qui sont dites śākta puisqu'elles concernent des formes de la Déesse, mais aussi de certaines de celles qui, commentées par Upaniṣadbrahmayogin, sont dites, dans l'édition de l'Adyar Library, « Yoga- » ou « Śaiva-Upaniṣads ».

On voit à la fois l'étendue et les limitations de notre domaine, ainsi que celles de notre enquête : nous n'avons pris en compte qu'une partie des œuvres tantriques, éditées, qui ont paru pendant une certaine période, œuvres qui ne sont elles-mêmes qu'une partie de ce qui a survécu d'un ensemble tantrique dont on se représente mal l'étendue réelle. Et, des œuvres retenues, les collaborateurs du TAK n'ont bien étudié que quelques-unes : celles que l'on trouvera le plus souvent alléguées (et qui elles-mêmes n'ont certainement pas toutes été lues de la première à la dernière ligne). Tout cela donne à ce travail un caractère imparfait, provisoire, dont nous avons tout à fait conscience. Bien des articles méritent – et surtout

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

mériteront un jour – d'être repris, complétés, ou corrigés. Les critiques que nous feront nos lecteurs nous y aideront et contribueront à la mise au point d'éditions ultérieures. On pourrait même imaginer qu'à la manière de certaines « encyclopédies permanentes », le TAK soit périodiquement mis à jour à partir d'une base de données régulièrement alimentée en éléments nouveaux. Mais ce sont là des vues d'avenir, peut-être utopiques.

◊

Les articles de ce dictionnaire reflètent les limitations de notre approche. Leur longueur varie d'abord en fonction de l'importance ou de l'intérêt du sujet, mais aussi selon les sources et les éléments d'information disponibles. Ils auraient pu, en bien des cas, être plus détaillés. Mais, comme on l'a dit, nous entendions rédiger un ouvrage pratique qui, tout incomplet qu'il soit, puisse servir de guide aux chercheurs.

La différence en nombre et en étendue entre les diverses catégories d'articles tient aussi aux collaborateurs de ce travail. On remarquera ainsi que les éléments viṣṇuites sont fort réduits en comparaison de ce qui concerne le śivaïsme. Cela tient d'abord (comme on l'a dit) à la différence d'étendue des domaines śivaïte et viṣṇuite et à ce que souvent les mêmes termes désignent dans les deux cas des choses analogues – d'où souvent la décision d'ajouter simplement quelques références viṣṇuites aux entrées śivaïtes. Mais il y a aussi le fait que l'équipe des rédacteurs, issue en partie d'une formation du CNRS, se trouve avoir compté dès le début plus de śivaïsants que de viṣṇuisants. Le lecteur remarquera peut-être également que dans les entrées śivaïtes ce sont les textes du Śaivasiddhānta qui sont, de très loin, les plus représentés. Cela tient à ce que le Śaivasiddhānta est (comme on l'a dit) le *sāmānyaśāstra* śivaïte et à ce qu'il est très rituel. C'est aussi que notre spécialiste de ce domaine, HÉLÈNE BRUNNER, a réuni sur ce sujet une documentation exceptionnellement riche.

Les articles écrits par un auteur sont signés de ses initiales. Plusieurs auteurs peuvent aussi avoir collaboré à une rédaction commune, ou ils peuvent avoir rédigé des parties différentes d'un même article : leurs initiales le signalent. Quand un auteur principal a seulement complété son texte par des apports limités, ou des ré-

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

férences données par d'autres, ses initiales sont données d'abord et en caractères gras.

Chaque auteur est seul responsable de ce qu'il a écrit. Toutefois, aussi bien pour améliorer les articles que pour les harmoniser, leur rédaction a fait le plus souvent l'objet d'une concertation entre les collaborateurs de ce livre (qui ont en principe tous examiné l'ensemble de l'ouvrage). Ils ont parfois été discutés en commun lors de réunions de travail. La traduction de toutes les entrées (traduisibles) en trois langues a également été décidée d'un commun accord : cette triple traduction d'un terme sanskrit en fonction du sens et des explications données dans le corps de l'article a souvent posé des problèmes.

Les articles sont rédigés dans la langue de l'auteur (ou dans celle qu'il a choisie). Lorsque des auteurs de différentes nationalités ont collaboré à la rédaction d'un même article, celui-ci est rédigé dans la langue de l'auteur principal. Mais quand plusieurs auteurs se sont partagé des parties distinctes d'un même article, celles-ci peuvent être écrites dans des langues différentes.

Les entrées sont dans l'ordre alphabétique sanskrit. Les termes ne sont pas donnés en écriture *devanāgarī*, mais romanisés. Chaque article comprend (en principe) :

– le mot sanskrit sous la forme du thème, avec l'indication de sa catégorie grammaticale et de son genre. Suit un signe conventionnel indiquant si le terme est śivaïte, viṣṇuite ou d'usage général. Si une entrée comporte une partie śivaïte et une autre viṣṇuite, ou générale, le signe correspondant précède chaque partie ;

– la traduction française, anglaise et allemande du terme. On a veillé à distinguer entre la traduction et la définition ou l'explication d'un terme, même si cela n'a pas toujours été facile ;

– des synonymes ;

– un commentaire explicatif sur le sens du terme et/ou son usage, c'est-à-dire sur le contexte rituel ou autre où il apparaît : on s'est efforcé de ne donner là que les précisions indispensables ;

– des références textuelles avec, dans la mesure du nécessaire, la citation d'un passage caractéristique, suivi de sa traduction, les références étant en principe données dans l'ordre chronologique ;

– des renvois éventuels à la littérature secondaire sur le sujet ;

– les initiales de l'auteur (ou des auteurs) ;

– des renvois à d'autres entrées (corrélats).

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Introduction

L'ouvrage étant publié par l'Österreichische Akademie der Wissenschaften, nous avons suivi, pour la rédaction des articles (intitulé des textes, références aux chapitres, etc.), les principes adoptés pour la Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien (de G. OBERHAMMER et.al.).

La liste des termes retenus pour cet ouvrage a été établie d'un commun accord après avoir été discutée lors de nos réunions de travail. Elle comprend actuellement (automne 1999) environ 3 000 mots, qu'ils fassent l'objet d'un article ou d'un simple renvoi. Au fur et à mesure que le travail avance, certains termes sont ajoutés, d'autres retirés.

Le principe suivi quant au choix des termes a été d'inclure tous les mots – y compris ceux relevant du domaine doctrinal (mais sans développements philosophiques) – ayant un sens ou un usage tantrique et/ou ayant un lien avec le rituel tantrique. Les noms des divinités n'ont pas été inclus, non plus que les mantras, car ils sont innombrables. Certaines appellations ou désignations de divinités ou d'êtres surnaturels, ainsi que les termes désignant des catégories ou groupes de divinités tantriques figurent par contre dans notre nomenclature. Ont été exclus les noms de plantes, à la fois parce que ces dernières ne sont pas tantriques par nature et parce que leur identification scientifique est souvent difficile. Sauf exception, les termes relevant de l'alchimie et de la médecine traditionnelle, bien que ces dernières aient souvent des aspects tantriques, n'ont pas été retenus non plus. Est également exclue la terminologie des arts et techniques traditionnels – même si ces derniers sont (voir JEAN FILLIOZAT [n. 12]) « nécessairement tantriques ». Nous ne pouvions pas, en effet, nous laisser aller à inclure tout l'hindouisme dans notre inventaire.

Rappelons que nous avons exclu le bouddhisme de notre enquête. Nous avons également laissé hors de notre recherche le jinisme, même s'il existe notamment un *mantraśāstra* jaina proche de celui qui est envisagé ici.

Le grand nombre de termes figurant dans le TAK (dont les auteurs poursuivent parallèlement d'autres travaux) – et donc le temps nécessaire pour achever de le rédiger – nous ont amenés à en prévoir la publication en plusieurs fascicules au cours des années qui viennent.

André Padoux

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy